

Bakonyi Pál:

*A test éthosza és pathosza**

Vermes Katalin nehéz feladatra vállalkozik „*A test éthosza. A test és a másik tapasztalatának összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*” c. könyvében. A „test”, vagy inkább a megtestesült szubjektum fenomenológiai faggatása révén az etikum új értelmezésének küszöbéig kíséri az olvasót. Testi-érzéki élményeink területe mint a Másikkal való találkozásunk és a hozzá fűződő viszonyaink talaja tárul fel előttünk, azaz Vermes a testi egzisztencia fenomenjeinek sokaságában fundált etika alapvonalait dolgozza ki. A téma komplexitása miatt érezzük nehéznek a kítűzött feladatot, hiszen az említett problémakörök mindegyike – „testtapasztalat”, „a másik tapasztalata”, valamint az alteritás és az inkarnáció összekapcsolása etikai kérdésekkel – önmagában is önálló értekezés témája lehetne.

Vermes szövegének értékelését azzal a kérdéssel kezdeném, hogy egyáltalán miért érdemel ez a téma ekkora figyelmet, miért kell filozófiai igénnyel szólnunk egy fenomenológiai analízis keretei között testi élményeinkről. Két oldalról indokolhatjuk eme vállalkozás szükségességét, és azt, hogy sürgető filozófiai feladatot jelent a test fenomenológiája. Az egyik ok magában a megélt tapasztalatunkban, mindennapi élményeinkben rejlik. Noha a legtriviálisabb, leghétköznapiabb, legsajátabb tapasztalatunk az, hogy megtestesült lények vagyunk, mégis nehéz számot adnunk erről a faktumról – testiségünk rejtélyként jelenik meg számunkra. Így nem véletlen, hogy a test problémája – rejtélyessége miatt – manapság is az egyik legtöbbet tárgyalt elméleti kérdésnek tűnik. Számtalan módon közelíthetjük meg testünket: a természettudományos eredményeket feldolgozó elméletektől, a testben a „saját-szférát” és az élményszerű közvetlenséget látó diskurzusokig terjedő széles elméleti

* Vermes Katalin: *A test éthosza. A test és a másik tapasztalatainak összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*. Dasein Könyvek. L' Harmattan Kiadó, 2006.

spektrumon sokféleképpen beszélhetünk testünkéről. Emellett a nyolcvanas-kilencvenes években a kulturális antropológiában és a szociológiában is egyre többször esik szó a „test visszatéréséről”. Ennek a visszatérésnek az egyik legkorábbi kezdeménye a XX. század elején szárba szökkenő fenomenológia filozófia, mely a testtapasztalat analízisét a filozófiai munka méltó tárgyává tette. A fenomenológiai filozófia sajátos szemléletével és módszerével feltárta a világtapasztaló életünkben rejlő testi mozzanatokot, és ezen eredmények fényében folyamatos küzdelmet folytat a megtestesült létezés minden mechanisztikus és dualisztikus megrövidítése, redukciója ellen.¹ A test nem csak egy lehetséges objektum, hanem maga az eleven világvonatkozás – minden tapasztalatunk, élményünk háttérében megbúvó alapfenomén.

Vermes Katalin könyvének két alapmotívuma bontakozik ki előttünk: szerzőnk egyrészt a fenomenológiai mozgalom eddigi legfontosabb eredményeinek elemzésére, interpretációjára törekszik – mindenek előtt Merleau-Ponty és Lévinas szövegei révén –, másrészt műve kísérletet jelent a mindannyiunk számára ismerős testi élmények, tapasztalatok faggatására és újszerű megszólaltatására.² Ez a gondolkodói feladat Vermes könyvében három részre tagolódik: az első kettőben Merleau-Ponty és Lévinas szövegeire támaszkodva világítja meg az inkarnált szubjektivitás fenomenológiájának főbb eredményeit és paradoxonjait, majd innen kiindulva a harmadik részben a „reszponzív érzékiség önálló interpretációjára” vállalkozik. (13) A francia fenomenológia két emblemikus alakja mellett találhatunk Husserl szövegeire vonatkozó elemzéseket, valamint a kortárs fenomenológia továbbgondolását, értelmezését – szerzőnk több ponton felidézi Tengelyi László és Bernhard Waldenfels munkáit. Vermes a fenomenológiai filozófia mellett több ponton támaszkodik

¹ Itt nem csak a karteziánus dualizmus hagyománya feletti bírálatot kell megemlítenünk, hanem ezen dualista antropológia rafináltan rejtőzködő formáival szembeni kritikát is. A kortárs testfenomenológia legizgalmasabb vállalkozásainak interdiszciplináris határtételeken mozgó szerzői az orvostudomány vagy a terápiái diszciplínák háttérében élő implicit antropológiát bírálják. Erre jó példa a heidelbergi pszichiáter-filozófus, Thomas Fuchs munkássága. Ld. Fuchs, Thomas: *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Klett-Cotta 2000.

² „Munkám elsődleges célja nem filozófiatörténeti rekonstrukció. Sokkal inkább „magát dolgot”: az inkarnáció és a másik tapasztalatának összetartozását vizsgálja az összehasonlító elemzéseken keresztül.” (21)

az újabb pszichoanalitikus gondolkodás eredményeire- ez a motívum az utolsó részben játszik döntő szerepet.³

Vermes központi tézise a következő: Merleau-Ponty és Lévinas a Husserl által megkezdett úton továbbhaladva, a korai fenomenológia eredményeit radikálisabb formában folytatva beszél a megtestesült szubjektivitás és az interszubjektivitás problémájáról, mégpedig a következő gondolati mozgás formájában: míg Merleau-Ponty számára a megtestesültség a kiindulópont, és az inkarnált szubjektum fenomenológiája felől tárul fel a Másik kérdése, valamint az interszubjektíven felfogott testi létezés felszínre hozása jelentheti egy protoetikai csíráit, addig Lévinas számára lényegében a Másik transzcendenciája az eredendő esemény, és ennek vallatása vezet el a testi létezéssel való számvetéshez. Ezen kettős mozgás miatt emeli ki a gazdag és szerteágazó fenomenológiai hagyományból e két szerzőt Vermes, hiszen párhuzamos tárgyalásuk, összehasonlító elemzésük a tapasztalat és a Másik tapasztalatának összefüggését eredeti módon teszi megközelíthetővé.⁴ Másrészt a testiség és a Másik problémája mindkét szerzőnél „etikai illetve metaetikai értelemmel” bír. (21)

Ezen összehasonlító elemzésben, ill. a harmadik rész interpretációkísérletében szerzőnk egy vitához kapcsolódik, mely részben ki is jelöli az értekezés fő pontjait vagy irányait. „1987-ben Claude Lefort – Merleau-Ponty tanítványa, posztumusz kiadója és kommentátora – a Merleau-Ponty Körben megtámadta Merleau-Ponty ontológiáját. Kritikájának szempontjai részben Lévinastól erednek. A vita tárgya röviden: vajon a kései Merleau-Ponty, kibontva az interkorporeitás, a hús, a vad lét ontológiáját, nem áldozza-e fel az alter ego, a másik problémáját.” Vermes szerint még mindig égető feladat a lévinasi filozófia álláspontjáról megfogalmazott bírálat értékelése. Ugyanakkor szerzőnk nem azzal a szándékkal eleveníti fel eme vitát, hogy valamelyik tábor

³ „Míg e szöveg egyik lába a fenomenológiai filozófia, a másik a pszichoanalitikus gondolkodás- több kritikus helyen ez utóbbi által lép tovább a gondolatmenet; de miközben támaszkodom a pszichoanalízisre, azt mindig a fenomenológián belül teszem” (13).

⁴ „[...] Merleau-Ponty a tapasztalat radikális kifejtése által jut el az alteritás problémájához, Lévinas pedig az alteritás radikális kifejtése révén a testi érzékeséghez.” (36).

érvelését támogassa, hanem e roppant fogós kérdésekben arra lát alkalmat, hogy a testtapasztalatot magát fagassa, mely rejtélyessége és összetettsége révén kiindulópontja egymással rivalizáló értelmezéseknek – az eltérő értelmezések polarizációja testtapasztalatunk komplexitásáról árulkodik. (vö. 23)

A test és a Másik, valamint a Másik testi jelenléte a filozófiai hagyományban és a megszülető fenomenológiában

A fenomenológiai filozófia elemzései szakítanak az újkori gondolkodásra jellemző dualisztikus antropológiával, melyben a test mint valami mechanikus szerkezet kerül szóba. Vermes elemzéseinek filozófiatörténeti exponálása során ezt a problémát kiegészíti még egy nagyon fontos mozzanattal: a gondolkodás eddig története során a testiség semmiféle relevanciával nem bírt az etika szempontjából. Azoknál a testkonceptióknál is, melyek a test valamiféle rehabilitációját vetítették előre, a test nem rendelkezett morális jelentőséggel. „A gondolkodástörténet fő árama nemcsak hogy nem tulajdonított a testnek interszubjektív jelentést, értelmet, de az értelem és az alteritás ellenerejeként értette azt meg.” (20)

Ugyanakkor a gondolkodástörténet vizsgálva kiderül, hogy nem csak a test feltárásában és a test tapasztalatának emancipációjában jelent fordulópontot a fenomenológia, hanem az interszubjektivitás kérdésében is. „A megújuló fenomenológiában tehát a tudatfilozófiák kritikája és a Descartes-tal induló modern individualizmus kritikája párhuzamosan zajlik. A testtapasztalat és a másik tapasztalatának kiszabadítása az individuális tudat börtönéből egymástól elválaszthatatlan összefüggéseket hordoz.” „Ha az én eleve megtestesült és interszubjektív kapcsolatokba ágyazott, akkor újra kell gondolni, írni a

legalapvetőbb terminológiák jelentését. [...] Ez az újraírás zajlik Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában.”⁵

Szerzőnk, mielőtt rátérne Merleau-Ponty és Lévinas tárgyalására, az „újragondolás-újraírás” gyökeréhez, motiválójához fordul, a husserli fenomenológiában rejlő kezdetekhez. „*A tapasztalat testi konstitúciója Edmund Husserlnél*” (29) című fejezetben a husserli testelemzések rövid összefoglalását és értékelését találhatjuk. A probléma veleje a következő: Husserl számtalan szövegében, lényegében gondolkodásának kezdeteitől, többféle perspektívából találhat rá a testre mint elméleti problémára⁶, de bármilyen tanulságosak, újszerűek is legyenek vonatkozó szövegei, óriási kétértelműséggel terheltek. Ugyanis bármilyen fontos alapfenomén a test Husserlnél, és bármilyen zseniális elemzések tárgyalják - különösen kései gondolkodásában - a passzív-affektív élményeket, tapasztalatunk prepredikatív rétegeit, mintha kifejezetten irtózna attól, hogy a konstituáló - világtapasztaló, világbirtokló, világteremtő - életet inkarnált létezőként fogja fel.

A második, Husserlrel foglalkozó fejezet⁷ témája az *Ötödik kartezianus elmélkedés*. Tudvalevő, az *Ötödik elmélkedés* a leghamarabb ismertté váló, és nagy recepcióval bíró husserli szöveg⁸, mely a francia fenomenológia

⁵ Ezen a ponton ismét Bernhard Waldenfelsre szeretnénk utalni, aki a fenomenológia egyik kortárs újraírójaként Husserl, Max Scheler, és nagy mértékben Merleau-Ponty, valamint Lévinas által inspirálva egy olyan újraformált fenomenológiát kíván megalkotni, mely a pathos, a rezponzivitás, az időbeli diasztázis, az idegen köré épül, továbbá a tapasztalat törésvonalait, a legsajátabb bensőségben is felbukkannó idegenséget hozza napvilágra. Ebben a fenomenológiában centrális szerepet játszik a testi szubjektivitás. Épp egy megtestesült szubjektivitás faggatása vezethet minket a törés-hasadás-eltolódás-nyugtalanlás élményeihez, melyek felforgatják az újkor gondolkodói örökségét: a pathos aláássa az autonóm, öntételező szubjektum szabadságát; a diasztázis mint időbeli eltolódás, annak az ésszerű gondolkodásnak az ellenpontját képezi, amely egyedül a szintézisben, a kompozícióban, a rendező erőben bontakozik ki. (vö: Bernhard Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*. Suhrkamp. 2002.)

⁶ A következő nagyobb témákat találhatjuk Husserl szövegeiben: a tapasztaló-ésszelő aktivitás során működő test; az affektív élmítésnek kitett passzív test; valamint az interszubjektivitás fenomenológiájában a másik testi jelenléte.

⁷ *Test és alteritás összefüggésének kirajzolódása Husserl Ötödik kartezianus elmélkedésében* (33).

⁸ Ehhez hozzá kell tennünk, hogy Husserl korántsem volt elégedett a probléma ezen megragadásával. A *Hu XV.* tanulságai szerint Husserl számtalan vizsgálódást végzett még e tárgykörben.

kibontakozására is döntő hatással volt.⁹ Az *Elmélkedés* által felszínre hozott paradoxonok dinamizáló erővel hatottak a radikalizált fenomenológiai koncepciókra. Husserl ebben az írásában a testi tapasztalatot, ill. a másik redukálhatatlan idegenségének tapasztalatát mutatta fel. Együtt tárgyalta a testi tapasztalatot és a Másik tapasztalatát, s ennek során jutott arra a gondolatra, hogy a másik testi jelenléte mégis a másik elérhetetlenségére, transzcenenciájára mutat rá—arra az égető problémára, hogy a másikkal való találkozásunk találkozó nem-találkozás és nem- találkozó találkozás.

A testtapasztalat és a Másik tapasztalata - 'protoetika' és etika Merleau-Pontynál és Lévinasnál

Merleau-Ponty és Lévinas a husserli kezdeteket radikalizálva kifejezetten a filozófia, a fenomenológiai kutatás centrumába emelik a Husserl által bizonytalan módon, minden eredetisége ellenére a gondolkodás peremén kezelt testi élményeket, illetve magát az inkarnált szubjektivitást. Mielőtt röviden felidéznénk Vermes részletes szövegelemzéseit, ugorjunk rögtön eredményeihez, ahhoz a fejezethez, ahol Merleau-Ponty és Lévinas testfenomenológiájának értékelését nyújtja, illetve a két gondolkodó szövegeiben fellelhető párhuzamokra mutat rá. Úgy vélem, érdemes az értekezés szövegét hosszabban idézni:

⁹ Végső soron nem csak az *Ötödik elmélkedés*, hanem az egész mű, valamint a *Karteziánus elmélkedések*hez kapcsolódó kéziratok anyag, továbbá Eugen Fink *Hatodik elmélkedése* is döntő hatással volt a francia fenomenológia kezdeteire. Többek között a Husserl által leírt reflexiók énhasadás, valamint a tapasztaló élet megrepedésének feltárása váltott ki jelentős visszhangot a francia fenomenológiában. E problémakörhöz ld. Kerckhoven, Guy van: *Mundanisierung und Individuation bei Edmund Husserl und Eugen Fink*. Koenigshausen + Neumann G, 2003.

„- Mindketten azt gondolták, hogy a testiség az az eredeti tapasztalat, amely „visszajára fordítja a husserli transzcendentális konstitúciót. Az eleven test által átélt, illetve a testet hatalmába kerítő transzcendencia az értelemképződés eredete, kezdete.

- A testi érzékeség nem egyirányú alany-tárgy viszony. Az érzékelő ki van téve az érzékeltnek [...]

- Az érzékelés különböző módjai (látás, hallás, érintés stb.) az eleven testben intermodálisan összekapcsolódnak [...]

- [...] az általuk leírt testi érzékeség nem azonos a hétköznappal, hanem módosult, transzformált. Ősi megértést, illetve felelősséget hordoz, amely megelőzi a tudat intencionalitását. A testiség nyoma valamely jelen nem levőnek.

- Az érzékeség [...] egy preszókratikus típusú elemre utal. [...]

- A megtestesültség és az alteritás tapasztalata mindkét filozófiában szétválaszthatatlan összefüggést alkot. A szubjektum szubjektivitásának értelme erről az összefüggésről leválaszthatatlan.

- Ezáltal a szubjektivitás hagyományos jelentése átalakuláson megy át. A szubjektivitás nem önmagába zárt egység, öntudat, hanem kezdettől és mindvégig testi és interszubjektív összefüggésekben szerveződik. [...]

- Mindkét gondolkodó összekötötte a felelősséget az érzékeséggel. [...]

- [...] az emberi test a legelemibb kifejezés. [...]

- Mindketten visszahelyezték a gondolkodást, a nyelvet az élő beszédbe, a mondottat a mondásba. A beszéd illetve mondás szerintük azonban utal egy preverbális testi kommunikációra, szavak előtti mondásra.

-A saját forrásait feltáró filozófia maga is visszafordul e nyelv előtti inspirációhoz, s állandó nyelvteremtésre [...] kényszerül” (153-154)

A különbség pedig a már vázolt ellentétes mozgásban lelhető fel: Merleau-Ponty számára a testi-észlelő szubjektivitás egyre radikálisabb feltárása az

elsőrangú filozófiai feladat, és ezen munka során jelentkezik egyre égetőbb kérdésként a másikkal való számvetés. Lévinas számára viszont az a nézőpont és gondolati eredet, ahonnet szemlélve a testiség jelentést nyer, a Másik redukálhatatlan transzcendenciája. Lévinas számára a Másik transzcendenciája, a Másikhoz fűző etikai viszony, a Másik hívására való válaszadás és a Másik fogadása redukálhatatlan kiindulópontot képez, viszont kérdés, hogy ez miként hozható összefüggésbe az inkarnáció faktumával. Merleau-Pontynál viszont az kérdéses, hogy miként tematizálódik a Másik jelenléte és a felé irányuló etikai viselkedés. Vermes szerint e két szerző vizsgálódásai egyoldalúságtól terheltek: az általuk felszabadított tapasztalatok integrációja vezethet minket az etikum, a felelősség inkarnációra alapuló új koncepciójához. Vermes ezt az integrálótovábbgondoló munkát az értekezés befejező részében végzi el.

Mielőtt rátérnék Vermes értekezésének részletes bemutatására, egy fontos és alapvető kérdésre szeretnék utalni: etika és fenomenológia viszonyára. Bernhard Waldenfels szerint két módon kapcsolódhat össze a fenomenológiai vizsgálódás etikával: beszélhetünk az etikai problémák, jelenségek, a normák és az értékek fenomenológiájáról, de megfigyelhetjük az összefonódás egy másik formáját is, amikor a fenomenológia gondolkodói maximái, filozófiai éthosza révén transzformálódik etikává.¹⁰ Fenomenológia és etika viszonya azért problematikus, mert látszólag két eredendően ellentétes beállítódás húzódik a háttérükben: a Van és a Legyen, az érdektelen szemlélő által végrehajtott leírás és a normativitás feszültsége. Vermes a befejező rész egyik fontos fejezetében¹¹ viszont szakít ezzel a merev szembeállítással: a fenomenológiai reflexiónak lényegében már Husserlnél is megjelenő azon sajátosságát emeli ki, miszerint a fenomenológiai beállítódásváltás egyre inkább egzisztenciális jelentőségű változást hoz magával a fenomenológus életében. „A megváltozott filozófus azonban másképpen lát, mint ahogy a hétköznapi látás. A megváltozott látásban újratermelődik annak a valóságnak a képe, amit leír. *A leírás így transzformáló, alkotó folyamattá alakul.*” (173) [dőlő betűs kiemelés az eredetiben] Ez az

¹⁰ Bernhard Waldenfels: *Idiomen des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II.* Suhrkamp, 2005.

¹¹ „Van” és „legyen”. *Leírás és előírás kettősége az érzékliségben* (172)

egyik módja annak, hogy felszabadítsuk a fenomenológiai filozófiában rejlő etikai potenciált. Ez Merleau-Ponty vonatkozásában fontos, hiszen míg Lévinas kiindulópontja eleve etikai, és az etikát tartja az első filozófiának, addig Merleau-Ponty ódzkodott minden explicit etikai vizsgálódástól, viszont az iméntieket figyelembe véve Vermes tézise szerint Merleau-Pontynál az inkarnáció talaján mozgó, és a másik tapasztalatát tematizáló fenomenológiában mégis etikai motívumok, vagy egy 'protoetika' csirái rejlenek.¹²

Merleau-Ponty szövegeit elemezve Vermes feltárja az inkarnált szubjektivitás főbb jegyeit, majd azt kívánja rekonstruálni, hogy milyen pontokon jelentkezik a Másik tapasztalatával való számvetés szükségessége. A másik tapasztalatának fenomenológiájából bontakozhat ki a fentebb említett 'protoetika'. Szerzőnk ezen problémák megragadása során felidézi a lévinasi érveken akapuló, fentebb már említett Lefort-kritikát, és az így felmerülő kérdésekhez nagyon is eredeti, invenciózus, részletes szövegelemzéseken vezet minket közelebb.¹³

Merleau-Ponty számára a legsürgetőbb feladat az inkarnált egzisztencia feltárása – „ egész életművét áthatotta egy centrális tapasztalat, az interszubjektív összefüggésekbe ágyazott testélmény kifejezése, filozófiai megmunkálása.” (37) Vermes Merleau-Ponty fenomenológiájának alapvonásait bemutatva egy további mozzanatot is kiemel, ami arra a kérdésre is válaszol, hogy mit jelent a test fenomenológiájának programja, mint az egész

¹² „Merleau-Ponty – Heideggerhez hasonlóan – nem írt etikát. Sokkal inkább a filozófiai leírásra, a tapasztalat közvetlenségének fenomenológiai felszabadítására és megértésére törekedett. Írásait mégis áthatja egy sajátos atmoszféra.” (104) Waldenfels a fentebb idézett szövegében Merleau-Ponty 'indirekt vagy implicit etikájáról' beszél – különösen a *Látható és Láthatatlan* ontológiájával kapcsolatban, és arról, hogy a kései Merleau-Ponty szerint nem közvetlen megragadással kell feltárnunk és felszabadítanunk az egyes jelenségeket. (Waldenfels 2005. 79.) Vermes is fontosnak tartja, hogy pontosan lássuk ezt a gonolkodói beállítódást: „A Merleau-Ponty által keresett interrogatív [...] módszer is erre a gondolkodásmódra bízta: nem megszállni, kizárólagossá tenni, birtokolni a feltároló tapasztalatot, gondolatot, mint kész választ, hanem *teret adni neki*, üreget mélyíteni számára.” (22) [*dőlt betűs kiemelés az eredetiben*]

¹³ Vermes három Merleau-Ponty szöveg révén elemzi e problémakör alakulását: az *Érzékelés fenomenológiája*, (Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, Gallimard.) *A gyermek viszonya másokhoz* (Merleau-Ponty, M.: *The Child's Relation with Others*, trans. By Edie, James, M. in *The Primacy of Perception*, Evanston, 1964. NWUP) és a *Látható és a láthatatlan* (Merleau-Ponty, M.: *Le Visible et l'Invisible*, Paris, 1964, Gallimard.) révén.

fenomenológiát transzformáló, radikalizáló erő. Azaz, mennyiben módosítja ez a kiindulópont, a test élménymezeje – a világos öntudatban feltárható tudati élményekkel szemben – a fenomenológiai gondolkodás menetét. Vermes szerint ez a radikalizált fenomenológia többek között a reflexió hagyományos elképzelésével szakít. A reflexió mint pillantásváltás hagyományos értelmezés szerint önmagamhoz vezet – öneszmélést jelent. Ezzel szemben Merleau-Pontynál a reflexió inkább egy prereflexív területet tár fel, nem önmagamhoz térek vissza, nem maradok öntudatom világosságban és önbirtoklásában- olyan területre jutok, ami idegen, engem megelőző. „Merleau-Ponty számára a reflexió [...] sokkal inkább azért hátrál, hogy szakítson a világ ismert voltával, s tanúja lehessen annak, ahogy a világ minden tematizálás előtt működik. Célja, hogy a világot mindenfajta önmagunkhoz való viszonyulás nélkül jelenítse meg, s a reflexió visszajusson 'a tudat reflektálatlan életéhez'. E reflektálatlan élet prototípusa a testi élet.” A testi élet tehát Merleau-Ponty számára az eredendő tapasztalati mező, mely nem pusztán önmagam értését jelenti, hanem magamat mint a világ részét, mint a világnak kitett, világba szőtt szubjektivitást.

Mivel a gondolatmenet fő sodrát akarom rekonstruálni, nem térek ki a test egyes fenoménjeinek elemzésére,¹⁴ hanem ahhoz a ponthoz csatlakozom, ahol kifejezetten az interszubjektivitás, az alteritás problémája artikulálódik. Verme az interszubjektivitás kérdését a kifejezés fogalmának tárgyalásával vezeti be. Ez persze nem jelent lényeges ugrást az eddigiekhez képest – a megtestesült szubjektivitás faktumából egyértelműen következik a fenomenológiai feltárás számára a Másik problémája. Ha én, a szubjektivitásom, lényem nem egy izolált privát tudatot vagy pszichikumot jelent, ha testi lény vagyok, és megtestesülve létezem, akkor ez az inkamáció láthatóságomat, a Másik számára való megközelíthetőségemet, érinthetőségemet jelenti. „Saját testem az én világon létem módja. [...] A testi lét világra nyílás. Saját testem megnyilvánít a világnak, kitesz engem a világ felé.” (45) Ezzel tehát a Másiknak is kitesz: „A test 'világon-léte' tehát másoknál- létet is jelent: a test az egzisztencia közvetlen

¹⁴ Vermes Merleau-Ponty szövegei alapján- főként az *Érzékelés fenomenológiájára* támaszkodva – kiváló elemzést nyújt az észlelő test, a testséma, az érzékezők intermodalitása stb. kapcsán.

kifejeződése is egyben. A testi szubjektivitás soha nem csak külső szemlélője világának: mások felé mozdulva, mások pillantásában elmerülve, kifejezésként egzisztál.”(Uo.) Éppen ezért jelent döntő pontot az inkarnáció-alteritás kettős problémája számára a kifejezés problémájának tárgyalása. A hagyományos pszichológiai kifejezés-elméleteket és a velük szorosan összekapcsolódó beleérzés-teóriákat a test-lélek dualizmus koncepciója, valamint a tudat vagy lélek belső privát valóságának tézise kötötte meg, és így sosem tudták kielégítő módon megragadni a Másik tapasztalatát. Vagy a test-lélek kérdésének útvesztőiben tévedtek el, vagy valamiféle misztikus lélektől – lélekig hatoló beleérzésnek tulajdonították a Másik elérésének lehetőségét. Az inkarnált szubjektivitás koncepciójának talaján teljesen új módon beszélhetünk a kifejezésről: a test nem jel, nem egy rejtett belső külsője. Vermes példái mindennél jobban megvilágítják, miről is van szó: ha pl. dühbe gurulok, vöröslő fejem és eltorzult arcom, üvöltésem és egész testi viselkedésem nem más, mint dühöngő önmagam. Nem egy titokzatos belső folyamathoz kapcsolódó külső, látható folyamat. Vagy egy békésebb és még kifejezőbb esemény: ha az anya rámosolyog gyermekére, akkor közvetlen egymásra nyílás zajlik. A következtetés pedig így hangzik: „Testünk tehát eleve kifejező: interszubjektív összefüggésekbe ágyazott test.” (48) „Ha megtapasztalom tudatom belefoglaltságát ebbe a testbe, ebbe a világba, a másik észlelése és a tudatok pluralitása többé nem jelent nehézséget.” – idézi Merleau-Pontyt Vermes.

Szerzőnk arra hívja fel figyelmünket, hogy alapvetően két értelmezés van forgalomban alteritás és inkarnáció Merleau-Pontynál fellelhető koncepciójáról: a Merleau-Pontyval szimpatizáló interpretáció szerint az anonimitás feltárásával a tapasztaló élet decentrállása kezdődhet el, így Merleau-Ponty valójában az újkori szubjektivizmus örökségét rázta le végleg, de mégsem egy aszubjektív filozófiát hozott létre – szubjektivitásunk kifejezésének teljesen új, eredeti módjához nyújt fogódzókat. A másik értelmezés szerint „Merleau-Ponty kudarcot vallott az alteritás kérdésének teoretikus kezelésében [...]” (50). Ezen ellentétes értelmezések főleg azután artikulálódtak világosan, hogy Claude Lefort közétette már idézett kritikáját. Lefort többek között azt a kérdést

vetette fel, hogy a Merleau-Ponty által felszínre hozott mozzanatok – az inkarnált szubjektum világba szövődése, és a vad lét - nem szorítják-e háttérbe a Másikhoz fűződő viszony eredetiségét. Valóban megalapozottnak látszik az az álláspont, mely szerint az interszubjektív szituáltság, a Másik jelenléte és hatása minden aktivitásunknál és élményünknel eredendőbb – észleleti világomban már valamiként eleve jelen van a Másik. „[...] mielőtt bármit észlelhetnénk, interszubjektíven vagyunk szituálva, saját létünk, észlelésünk is csak mások irányulásai, vágyai közepette tud megjelenni számunkra. Minden észlelés közvetített, mert már a születő gyermek is egy mások által megnevezett elrendezett valósággal kerül kapcsolatba.” (49) Ezen túl az is kérdésként merül fel Lefort kritikájának tükrében, hogy Merleau-Pontynál milyen jellegű a másikkal fűződő viszony, illetve milyen jellegű a Másik tapasztalata. Vajon meg tud-e szabadulni Merleau-Ponty azoktól a képzetektől, melyek szerint a másik pusztán önmagam projekciójaként, duplikátumaként vagy analógiájaként érvényesülhet? A másik tapasztalata során, az interszubjektív szituációban egy eredeti más-ság tárul fel, mellyel együtt lehetek, de nem belőlem nyeri érvényét, vagy pedig az én tapasztalatom a motiválója a másik jelenlétének? „[...] a Másik tapasztalata vajon projekció vagy kereszteződés Merleau-Ponty szerint?” (53). Úgy vélem, projekció és kereszteződés alternatívája ugyancsak a husserli örökség felől tárható fel. Husserl szerint testem kettős módon jelenik meg számomra, mint eleven saját test (Leib), és mint anyagi, külsőleg szemlélhet test (Körper). A Körper egyfajta idegenségre utal, tehát saját testemben szembesülök az idegenséggel. Mindez alapján az a kérdés merül fel, hogy vajon a másik idegensége saját idegenségem kivetítése-e, vagy pedig a másik transzcendenciája olyan eredeti mozzanat, ami nem vezethető le „[...] a saját test öndifferenciálódásából.”¹⁵ (53) Végül a Lefort-kritika alapján felmerül egy következő probléma is: „[...] Merleau-Ponty mindig az észlelés anonim

¹⁵ Vermes szerint a *Látható és Láthatatlan* alapján a következő megoldás bontakozik ki: „A másik transzcendenciája eredeti, nem vezethető le sem a transzcendentális szubjektivitás, sem a saját test öndifferenciálódásából. A saját testtapasztalatom jellegzetességeként átélt differencia, écart, hasadás, megkettőződés egy korábbi kereszteződésen, khiazmán nyugszik. A másik valóságos differenciája miatt lehetséges az, hogy képes vagyok internalizálni vagy projektálni az idegentapasztalatot, valamint felfedezni saját önelidegenitésem.” (53)

zónájához vezet vissza az alter ego tapasztalatának igazolását, vagyis mindig a személytelen, anonim koegzisztencia kétségtelenségére utal, miközben a másik személyessége a tét.” (53)

Vermes a továbbiakban azt kíséri meg, hogy a Lefort-kritikára választ adjon, illetve Merleau-Ponty szövegeinek beható vizsgálatával rekonstruálni kívánja testiség és alteritás összefüggésének alakulását, így lényegében a kritika jogosságát és megalapozottságát is megingatja – miért is kellene egy egyértelmű fundálási rendet felmutatnunk az eleven tapasztalat sodrában? Vermes szerint ez a kritika eleve elhibázott, hiszen sorrendbe akarja rendezni azokat a tapasztalatokat, élményeket, melyek kényegében redukálhatatlan eredetiséget jelentenek. „Merleau-Ponty egyértelműen megmutatta, hogy az észlelés eredetisége és a másinak való kitettség eredetisége redukálhatatlanul összefonódik a testélmény közvetlenségében. [...] Az észlelés transzcendenciájának és a másik tapasztalatának szétválaszthatatlan összefonódása eredendő” (100). Viszont továbbra is kérdés, hogy az anonim, preperszonális, vad, ősi lét milyen viszonyban áll a személyességgel. Vermes szerint „Merleau-Ponty mintha folyamatosan előkészítené a személyes szint fenomenológiáját, de valójában ezt soha ne hajtja végre” (102). Szerzőnk úgy véli, Merleau-Ponty elégedetlen a személyesség minden eddig elképzelésével, és minden vele kapcsolatos szokványos képzetünkkel. Vermes úgy véli, Merleau-Ponty a személyesség transzformációját kívánja előkészíteni. Az inkarnált szubjektivitás és észlelő élete, a vad lét: nem a személyesség áthúzását, mint inkább radikális újrafogalmazását készítik elő. Mindenekelőtt a személyesség individuális szemléletével kell szakítanunk. „Ha a személyességem nem csak saját öntudatomban gyökerezik, akkor újra fel kell vetni, mit is jelent” (103). Ezen a ponton tömek fel az etikai motívumok: eleve a másokra támaszkodom, eredeti összefonásban élünk megtestesülésünk révén. Ha a test érzékiségét nem egy szubjektumhoz tartozással azonosítom, hanem nyitott, interszubjektív értelemgezisztisnek érzésösszefüggésnek tekintem, akkor az érzéki nem jelent többé egoizmust, s nem áll szemben az etikaival. „Tehát –habár Merleau-Ponty nem írta meg a személyesség fenomenológiáját és nem írt etikát – az észlelés felszabadításának filozófiáját lehetséges a személyesség új perspektívájának

lehetőségeként, vagy protoetikaként olvasnunk. Az értelem- és értékképződést Merleau-Ponty után többé nem lehet elválasztani a testi észlelés vad tartományától” (105).

Levinasnál eltérő a helyzet: az a kérdés, hogy a Másik transzcendenciájában miként kap egyre kardinálisabb szerepet inkarnációnk – a Másik tapasztalata miként tárul fel testi tapasztalatként. Vermes elemzése a Levinas két nagy műve¹⁶ által kirajzolt gondolati ívet és mozgást követi. „A Másik fogadása felől értett testi szenzibilitás [...]” (105) alakulását kívánja rekonstruálni szerzőnk. Mindemellett – mint ahogy Merleau-Ponty a testiség vezérfonalán – úgy Lévinas a Másik transzcendenciájának tükrében kívánja újraírni a tapasztalatainkról való számadást, és ezen transzcendencia felől bírálja a nyugati hagyományt: a gondolkodás és az ész totalitás-igényét, rendszerbe fogó törekvését, majd az azonosítás filozófiáját. Mint ahogy Merleau-Pontynál az ősvad lét megelőz és felborít minden bevett értelmezést, úgy itt a Másik transzcendenciája válik ezen radikalizáló, felforgató erővé. Viszont az az eredeti mező, amit a fenomenológia felszabadít, nem az észlelés és észlelő test, hanem „[...] a Másik transzcendenciája. Nem az észlelés, hanem a Másik arca lesz az a par excellence rögzíthetetlen, amely beiktat minden jelentést, s eredete, mintája lesz minden értelemnek” (106).

Lévinasnál is az alteritás és az inkarnáció feszültsége jelenti azt az erőt, mely dinamizálja a gondolkodást. Az alapvető paradoxon a *Teljesség és Végtelen* szövegében a következő formában jelentkezik: a Másik fogadása, az etikai esemény és az érzékiesség-érző testiség szétválik, elkülönül. Noha Lévinas szövegének kezdetén az inkarnált szubjektivitás eredeti felmutatása történik meg, később a testiség státusza problematikussá válik. Az élet, a külsőből, az elemekből való élet, a saját térben való élet, a munka – alapvetően testi események. Épp ezen a talajon tehető világossá az etikai viszony: az inkarnált élet, az aktivitás a Másikra utal. Az inkarnált élet, „[...] a test élvezete és munkálkodása tehát bizonyos értelemben feltétele az etikainak, de nem azonos

¹⁶ Lévinas, E.: *Teljesség és Végtelen*. Ford. Tarnay László, Pécs 1999, Jelenkor (Lévinas, E.: *Totalité et Infini*. Boston-London 1961, Martinus Nijhoff – The Hague) valamint: Lévinas, E.: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Boston-London, 1974, Martinus Nijhoff – The Hague.

azzal.” (115) Vermes szerint a probléma ott kezdődik, hogy végső soron az érzéki-testi és etikai szembeállításáról tanúskodik Lévinas szövege. Az élet felett érzett öröm, az inkamált létezés olyan talajként fungál, ahol fellép a Másik, de a Másik fellépésével kezdődő etikai viszony nem örömteli és nem érzéki. „Figyelemre méltó, hogy miközben az elemeknek nincsen arca, az arcnak nincs érinthetősége, érezhetősége, öröme, erotikája.” Olyan kritika is megfogalmazódott Lévinassal szemben, mely szerint „[...] a különbségtevés az arc és az elementáris élet, élvezet, erotikum között hasonló szerepet tölt be Lévinasnál, mint a hagyományban tudat és érzékiség megkülönböztetése” (130). Továbbá kérdéses az arc és a test viszonya. Lévinasnál etikai jelentősége van az arcnak, de mi a helyzet a testtel, a látható testtel? (128).

Lévinas a *Teljesség és Végtelen* utáni szövegeiben átértékeli ezt a viszonyt: a Másikhoz kötő etikai viszonyt összefűzi a „[...] testi szenzibilitással mint közelséggel, érintéssel és simogatással.” (130) Ez az átalakulás az 1967-ből származó *Nyelv és közelség* c. tanulmányában lelhető fel.¹⁷ Az etikai és az érzés távolsága oldódni kezd, az etikai jelentést az érzéki hordozza, ami lényege szerint érintés. Az érzéki mint érintés, az érintés pedig mint simogatás értendő. Az érintés, simogatás a közelség és a közvetlen tapasztalat kifejeződése. Ez a közvetlenség megszálloottságot jelent, azaz minden artikulált viszonyulás és kifejezés, a szavak és szándékok előtti, a tudat számára csak nyomaiban tetten érhető közelségi viszony: a megszálloáshoz képest a tudat mindig késésben van. A *Nyelv és közelség* legfőbb eredménye témánk szempontjából Vermes szerint a következő: „Nem kell többé védeni az etikai jelentést az érzékiséggel szemben—az érzékiségben minket maghaladó értelem születik - ezt kell szóhoz juttatni.” Lévinas második nagy műve, a *Máshogy, mint lenni* szerint a szubjektum önmagára vonatkozását és megszólalását megelőzi a Másik általi megszólloottság. Testiségem, azaz láthatóságom, érinthetőségem révén úgy

¹⁷Itt ismét a szűken vett témára fogok koncentrálni, viszont Vermes részletesen elemzi a *Nyelv és közelség*-et: kitér arra is, hogy Lévinas miként konfrontálódik a husserli ösbenyomás fogalmával. Természetesen, ez a konfrontáció és az ösbenyomás problémája sem független az inkamációl – hiszen Husserlnél is összekapcsolódik már a hyletikus fenomenológia és az érző test fenomenológiája.

vagyok kitéve a másíknak, mint egy tús. E kitétség nem választott, hanem rám nehezedik, anélkül, hogy módóm lenne dönteni róla. A test érzékisége, sebezhetősége révén mindig a Másíknak kitétt vagyok – nem szigetelődöm el tőle. Viszont annak ellenére, hogy az etikai viszonyban teret kap a testiség, mégis felmerül az egyoldalúság gyanúja: az etikai rigorozítás veszélye. Lévinas ugyanis az észleléstől elválasztja érzést. A szenzibilitás mint érzés a közvetlenség milliője, azaz az etikai viszony közege. Viszont ez az érzés szigorúan elkülönített az észlelés örömetől, burjánzásától. A Másíkhöz fűző érzés a zsigerekbe írt vadfelelősség szigora. Vajon valóban csakis ez a rigorozítás jellemző azokra az élményeinkre, amikor a Másík megjelenését és érzéki közelségét átéljük? Van-e más módja inkarnáció és alteritás, moralitás és érzékiség összekapcsolásának? Ezek a kérdések Vermes önálló interpretációs-kísérletéhez vezetnek át minket.

A rezponzív érzékiségről - a radikalizált fenomenológia és az új pszichoanalízis nyomdokain

A két szerző összehasonlító elemzése után kezdődik az értekezés számomra legizgalmasabb része: Vermes kísérlete a rezponzív érzékiség interpretációjára. Három problémakört emel ki Merleau-Ponty és Lévinas szövegei alapján, illetve a lévinasi kritika, valamint a Lefort-bírálat alapján: az érzés és észlelés, a van és a legyen problémáját, valamint a személyesség-személytelenség kérdéseit. Ezen kérdések további tárgyalása tehát elmélyíti az eddigi problémafelvetéseket, és a történeti elemzés eredményeit, és új horizontokat tár fel a testi érzékiség fenomenológiájában.

A harmadik rész elemzése a rezponzív érzékiség tárgyalásába illeszkedik. Vermes szerint Merleau-Ponty és Lévinas szövegei abban segítenek nekünk, hogy megpillanthassuk a testiség új módon felszínre hozott tapasztalatait. Vermes további vizsgálódásait a két szerző közötti feszültség vezérli: Lévinas és Merleau-Ponty egyaránt az eredeti interszubjektív viszonyokba szöködött

érzéki testiséget szabadítja fel, de értelmezéseik ellentétét nem pusztán filozófiai álláspontok közti differenciaként kell értenünk, hanem olyan eredetibb paradoxonként, ami erről az összetett tapasztalatról magáról árulkodik. Vermes tehát önálló interpretációjában mindkét szerző eredményeire támaszkodik, de a továbbgondolásban erőteljesen érvényesül a genetikus-élettörténeti motívum¹⁸. Az érzéki-testi összövet, vad lét, elementáris érzékiség továbbgondolásához az újabb pszichoanalízis eredményeit is felhasználja, mint a fenomenológiai elemzés támasztékait. Azt a transzformált pszichoanalitikus kutatást, amelyre erőteljes hatással voltak a korai évek, a magzati állapot, a csecsemőkutatások eredményei. Daniel Stern, Bálint Mihály elemzéseit nyújtanak segítséget szerzőnknek abban, hogy élettörténeti keretbe helyezze el a testi őstörténetét. Így viszont ismét együtt artikulálható az inkarnáció és az alteritás eredeti szövedéke: az Ős-Más, az Anya, az Ős-Világ, sőt, a méhen belüli élet a testi lény és a Más összefonódásról szólnak. A tudatosság – reflexivitás – nyelv előtti szelf képe bontakozik ki, amely viszont eleve interszubjektív szelf. Ez az ősi, néma, érző pre- terület nem csak a korai évek, az élettörténet kezdetének leírásában fontos – további életünkben is jelen van ez az első élményszóna, a felnőtt, tudatos, reflexióra képes én és szubjektum magán hordozza ezt az ősi réteget. Persze kérdés, hogy mi, mint tudatos lények miként tudunk visszafordulni ehhez a területhez, miként tudjuk feltárni rejtett működését. De a fenomenológiai kezdettől beállítódásváltást követel: fel kell forgatnunk a természetes élet és tudat világhitét, rögzült, magától értetődő vélekedéseit, és ezek mögé kell kérdeznünk.

Továbbá fel kell tennünk azt a kérdést, hogy mit jelent a rezponzivitás és mit jelent a rezponzív érzékiség, mint ami ezt a Másra utaltságot és a Máshoz való viszonyt kifejezi. Azt hiszem, nyugodtan hagyatkozhatunk itt Bernhard Waldenfelsre, hiszen joggal állíthatjuk: a kortárs fenomenológiában Waldenfels az a gondolkodó, aki az inkarnált szubjektivitás fenomenológiáját sajátos, eredeti módon ragadta meg, továbbá a testiséggel összefüggésben tárta fel a

¹⁸ Vermes Merleau-Ponty és Lévinas műveinek tárgyalása során többször kitér arra, hogy az alteritás és inkarnáció kapcsán felmerülő problémák megoldásához az egyik kulcs az élettörténeti-genetikus szemléletmód és vizsgálódás alkalmazása lehet. (67, 69 sk., 122)

reszponzivitás fenomenéit – Vermes számára is Waldenfels az egyik gondolati forrás. „A testiséget rezponzív testiségként értelmezem, mint azt a viszonyulás- és élménymódot, amely már mindig, eleve idegen igényekre válaszol” – írja Waldenfels¹⁹, aki Lévinas mellett az alaklélektan által használt "követelmény" fogalomra támaszkodik a rezponzivitás fenomenológiájában²⁰ - az alaklélektan eme eredményei és fogalmai nagy hatással voltak a korai Merleau-Pontyra is. A rezponzivitás már az interperszonális viszonyoktól függetlenül is sajátossága életünknek - nem csak a másik ember, hanem eleve a dolgok is "szólnak" hozzánk, ingerelnek valamire, cselekvést "provokálnak ki" tőlünk. Világban létünk tehát "követelmény-mezőben" való létet jelent.

Végül az értekezést megkoronázó etikai fejezet, *A test éthosza* (200) fejt ki a testiség fenomenológiájának tétjét: miként értelmezhetjük a Lévinas és Merleau-Ponty művében feltáruló testi-érzéki élményeket, és az inkarnált szubjektum húsát, érzését az etika bázisaként.

Testünket, mely túlságosan közeli és távoli is egyszerre, mely hol túl beszédes, hol pedig némaságba burkolózik. Vermes szerint ebből a kettős nyugtalanságból formálhatunk etikai bázist Merleau-Ponty és Lévinas ellentétes eredményeinek integrálásával. Mindkét gondolkodónál kidomborodik, hogy már testem révén a Másikkal, a Másiknál vagyok. Önvonatkozás és idegenvonatkozás szétválaszthatatlanul fonódik egymásba. A Másik iránti odaadás, a Mással való törődés nem szellemi szinten kezdődik, zsigereinkbe van írva, már a testünk, már az érzékelésünk, a Másik megpillantása és követelményének, felhívásának érzése jelenti ennek kezdetét. Ezen morális dimenzió megnyitása mutatja fel legerőteljesebben az emberi testiséggel való filozófiai foglalatosság szükségességét. Testiségünk nem pusztán naturális tény, nem pusztán a természettudományok hatáskörébe tartozó jelenség, hanem létünk legbensőbb rejtélyeihez vezető vezérfonal.

¹⁹ Waldenfels, Bernhard: *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Suhrkamp, 2000. – erre a kötetre Vermes is több helyen hivatkozik (pl.

²⁰Kurt Lewin, Wolfgang Köhler, M.J. Langeveld a dolgok követelmény-karakteréről, vagy a dolgoktól jövő felszólításról beszélnek. Waldenfels 2000, 373.o.

Zárásként olyan – véleményem szerint fontos, ám az értekezésben csak érintett és nem kimerítően kezelt - pontokat szeretnék kiemelni, melyek alaposabb megfontolást érdemelnek.

A következő kérdésekre térnék ki röviden: a fenomenológia és a posztstrukturalizmus-radikális konstruktivizmus viszonyára, illetve a test – főleg képi, azaz a vizuális kultúránkban élő - reprezentációnak problémájára. Ez a két problémakör nem függ össze szorosan az értekezés vállalt feladataival, de már csak azért is érdemes őket megemlíteni, mert így a kortárs tendenciák, diskurzusok világába nyerhetünk bepillantást. Vermes szövege elején megemlíti azt, hogy a fenomenológia lándzsát tör a tapasztalat közvetlensége mellett, és így a posztstukturalizmustól eltérő utakon jár, mely viszont minden tapasztalatunk radikális közvetítettségéről beszél. Hatalmi-nevelési-fegyelmező technikák, társadalmi-történeti szituáltság határozza meg életünket, tapasztalatainkat. Testünk közvetlen átélése helyett diszkurzív test-tudásról beszélhetünk. Viszont a '90-es években a konstruktivista-posztstrukturalista társadalom- és hatalomelméletek feletti kritika egyik vezérfonala éppen abban áll, hogy az a test- és inkorporációfogalom, mely eme elméletek háttérében húzódik meg, felettébb tisztázatlan. Több olyan kísérletre bukkanhatunk, melyek Foucault és Butler eredményeit fenomenológiai testleírásokkal kívánják kiegészíteni. A fenomenológiai megközelítésben arra látnak garanciát többek között, hogy a fenomenológia a saját tapasztalatból kiindulva, képes feltárni azt, hogy a „biopolitika”, az „önmagaság technikái” miként válnak hatékonnyá az egyes individuumok szintjén. A fenomenológia ezzel a beállítódással egy sajátos szférát tár fel, és így megteremtí az ellenállás bázisát – itt olyan diskurzusokra kell gondolnunk, amelyek a fenomenológia testkoncepcióját alkalmazzák pl. a nemi identitás kérdésében, vagy a vizuális kultúrában megjelenő, napjaink „test-ipara” és a „szex-ipara” által előállított „tökéletes testek” kritikájában, valamint az eltárgyasító–elidegenítő orvosi gyakorlat feletti bírálásban. Ide kapcsolódik a test képi reprezentációnak problémája. Vermes több helyen foglalkozik a tükörképpel, a tükröződés lehetséges típusaival – a másik viselkedésének tükröszerűségétől a konkrét, faktikus tükrörlényig. De a tükrö-tükröződés-tükörkép problémáján túl a kép, a test

képi ábrázolásának jelensége is figyelmet érdemel. A 80. oldalon érinti röviden a problémát, és az itt leírtakat ugyancsak továbbgondolásra méltó kezdeményezésnek tartom. A fenomenológia a megélt tapasztalatokból indul ki, és az életvilág, a mindennapiság feltárását központi feladatnak látja - így számot kell vetnie a mai ember azon tapasztalatával is, mely a vizuális reprezentációk özönében jelentkezik. „Civilizációnk a képek, imázsok sokszorozódásában éli mindennapjait”(80). Úgy vélem, Vermes ezen mondataival egy fontos, elvégzendő feladatra hívja fel figyelmünket – de sajnos csak pár mondat erejéig foglalkozik ezzel a problémával. Fel-kell támi, le kell írni „képekkel” való találkozásunk helyzeteit, melyek nagyon is ismerős és saját tapasztalatai korunk emberének – pl. a mozi, a film által nyújtott élmények, tapasztalatok alapján. A harmadik megjegyzésem viszont közelebbről érinti magát a gondolatmenetet: mint láttuk, a harmadik rész interpretációs munkája az élettörténeti-genetikus vizsgálódás keretei között mozog, illetve mint utaltam rá, Merleau-Ponty és Lévinas értelmezése során is előkerül a statikusról a genetikus látásmódra váltás igénye.²¹ Viszont a genetikus fenomenológiai vagy genetikus filozófiai kérdés egyfajta szűkösségét érzem a vonatkozó szöveghelyeken – túlnyomóan az egyéni élettörténetként felfogott személyes genezis, illetve a családi viszonyok, anya-gyermek viszony modelljét látom eme helyeken szerepelni. Viszont ezeken túllépve arra szeretnék utalni, hogy ígéretes vállalkozásnak tűnne az inkarnáció-alteritás problémáit a genetikus fenomenológiának a személyes élettörténeten illetve a familiaritáson túlra nyúló eredményeivel összekapcsolni. A genezis differenciáltabb fogalmához kiváló kiindulópontul szolgálhatnak akár Husserl vizsgálódásai is – az intermonadikus geneziszről szóló elemzések és a generatív fenomenológia csiráinak formájában. Így a kulturális életvilágok fenomenológiáját kapcsolnánk össze az inkarnáció fenomenológiájával. E vonatkozásban a távol-keleti és európai interkulturalitás-vizsgálódások érdemelnek figyelmet.²²

²¹ Ld. a 17. lábjegyzetet.

²² Yamaguchi, Ichiro: *Ki als leibhaftige Vernunft. Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit*, München 1997.

Vermes Katalin Merleau-Pontyról és Lévinasról szóló elemzései hiánypótlóak és magukban is önértékkel bírnak a jelenlegi hazai filozófiai diskurzusban, és az önálló fenomenológiai analízisek tovább emelik művének értékét. A test mint alapfenomén kimeríthetetlen - olyan ősi-vad, ám mégis a legeredetibb módon humánus területet és fenomenológiai mezőt jelent, mely folyamatosan ébren tartja és provokálja gondolkodásunkat.